Christoph Jünke

Ontologie und/oder Anthropologie

Leo Koflers Bloch-Lektüre zur Erneuerung marxistischer Philosophie

I.

Für Ernst Bloch gehörte Leo Kofler zu den herausragenden Marxisten des 20. Jahrhunderts. Er stellte ihn sogar in eine besondere Reihe mit dem frühen Georg Lukács und betonte, in einem kleinen Essay »Für Leo Kofler«, noch kurz vor seinem Tod, dass Koflers Werk wie das von Lukács, der Wiederbelebung marxistischer Dialektik als einer Subjekt-Objekt-Dialektik gewidmet sei. Dialektisches Denken, so Bloch, sei mehr als ein kontemplatives Sich-Vergewissern von dem, was auch ohne es ist. Dialektisches Denken weiß sich immer als Moment dessen, was es begreift, und sei deswegen immer auch mehr als ein bloß anschauender Materialismus. Dialektisches Denken sei der, so wörtlich, »Versuch einer historischen Selbsterkenntnis des produktiven Subjekt-Objekts der Gesellschaft«[1] – eine wirklich selten schöne Formulierung.

Eine solch historische Selbsterkenntnis des produktiven Subjekt-Objekts der Gesellschaft ist aber per definitionem nicht ohne bewusstes Sein, nicht ohne das spezifisch menschliche Bewusstsein denkbar. Eine Überwindung von Verdinglichung, Entfremdung und Ausbeutung, ein Ausbruch aus der scheinbaren Ausweglosigkeit des gesellschaftlichen

1 Ernst Bloch: »Für Leo Kofler«, in ders. u. a. (Hg.): *Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler*, Bochum 1980, S. 27 ff.; Nachdruck unter dem Titel »Dialektisches Denken« in Uwe Jakomeit u. a. (Hg.): *Begegnungen mit Leo Kofler. Ein Lesebuch*, Köln 2011, S. 143–146.

Schicksals, ist nicht ohne die bewusste Tat menschlichen Bewusstseins möglich. Marxistisches Philosophieren ist deswegen mehr als bloße Kritik, mehr als eine bloß kritische Theorie, wie Bloch nicht müde wurde zu betonen. Als eine Form des menschlichen Bewusstseins sei marxistisches Philosophieren immer zugleich auch antizipierendes Bewusstsein umwälzender Praxis. Entsprechend sei auch Leo Koflers Marxismus als eine konkrete Utopie im Blochschen Sinne konkret-utopisch bezogen »auf objektiv-reale Möglichkeit und ihre Tendenz aufs erhoffbare Alles statt des drohenden Nichts«. Dies ist der Kern des Blochschen Humanismus wie er der Kern jedes sozialistischen Humanismus ist. Und gerade dies ist auch das, was Bloch an Kofler schätzte: dass er ein wirklicher Humanist, ein sozialistischer Humanist gewesen ist.

Am Beispiel der 1971 erschienenen Kofler-Schrift zur Kritik der technologischen Rationalität im Spätkapitalismus, die er als einen zentralen und originellen Beitrag Koflers zur Kritik des damals mächtig aufkommenden Strukturalismus und Technokratismus und zur bitter notwendigen Humanisierung gesellschaftlicher Pseudo-Natur betrachtete, hat Bloch seine Sicht auf Kofler konkretisiert. Die Aufgabe kritischer Theorie, zitierte er Kofler zustimmend, sei, »die Dialektik der kapitalistisch-technologischen Gesellschaft zu durchschauen, sich nicht von ihrem Schein der unbezwingbaren ›Naturgesetzlichkeit‹ beeindrucken zu lassen – auch nicht von jenem, in diesem ideologischen Bereich entstandenen Schein des ›Verschwindens des Proletariats‹«.[2]

II.

Diese hohe Wertschätzung Blochs für Kofler beruhte auf Gegenseitigkeit, wie man auch einem zur fast gleichen Zeit entstandenen kleinen Kofler-Text, einem Nachruf auf den gerade verstorbenen Bloch, entnehmen kann. Blochs Hauptleistung liege, so Kofler, in der von ihm geleisteten »Auflockerung des fetischistisch erstarrten bürgerlichen Bewusstseins« einerseits sowie in der von ihm wesentlich mitbetriebenen Entdogmatisierung des ost-kommunistischen wie des west-sektiererischen Marxismus andererseits. Auch Kofler kommt hier auf Blochs Theorie der konkreten Utopie

2 Leo Kofler: *Technologische Rationalität im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1971, S. 38 (Neuauflage unter dem Titel: *Beherrscht uns die Technik? Technologische Rationalität im Spätkapitalismus*, Hamburg 1983).

und seine Entfaltung des Prinzips Hoffnung zu sprechen, in der er Blochs Hauptleistung erkannte. Immer wieder sei es Bloch gewesen, der zu Recht an jenen etwas anderen Lenin erinnerte, der gerade unter den eigenen Genossen betont habe: »Wir müssen mehr träumen, in unserer Bewegung gibt es zu wenig Träume!«[3]

Dass er gerade dieses von Bloch popularisierte Lenin-Zitat hervorhob, hatte auch eine ganz persönliche Bedeutung für ihn – hatte er sich doch gerade damit Ende der 1940er Jahre im ostdeutschen Halle gegen seine bürokratisch-stalinistischen Ankläger verteidigt, die ihn kurz darauf aus dem Lande des vermeintlichen Aufbaus eines ostdeutschen Sozialismus vertreiben sollten.[4] Kofler hatte damals Bloch in Leipzig kennengelernt, eine lose Freundschaft geschlossen und sich in seinem Verteidigungskampf gegen den aufkommenden SED-Stalinismus auch auf ihn berufen. Nach seiner Flucht ins westdeutsche Köln hatte er ihn auch in den 1950er Jahren gelesen und rezipiert, am Ende des Jahrzehnts auch öffentlich verteidigt, als dieser zur Zielscheibe der Parteibürokraten geworden war. Nach Blochs Flucht aus der DDR (1961) sah man sich gelegentlich und pflegte einen ebenso unregelmäßigen wie geringfügigen Schriftkontakt. In Koflers Schriften wird sein Name immer wieder ganz selbstverständlich genannt, und noch Mitte der 1980er Jahre setzte er sich in einem umfangreichen ideengeschichtlichen Gespräch über Georg Lukács und Ernst Bloch[5] mit seinem Freund und Genossen auseinander – nicht unkritisch, aber immer verteidigend und letztlich lobend.

Schon in dem erwähnten Beitrag von 1959, einer kritischen Besprechung der in Ostberlin Ende 1957 erschienenen Schmähschrift wider Blochs vermeintlichen Revisionismus, verteidigte er Blochs »großartig angelegte und den Marxismus bis in die letzten Konsequenzen seiner eigenen Begrifflichkeit fortführende Hoffnungsphilosophie« uneingeschränkt gegen die realsozialistisch-stalinistischen Angriffe: Deren Bloch-Kritik

3 Der.: »Begegnung mit Ernst Bloch«, in: *Sozialistische Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft*, Heft 3–4/1977, S. 107 f.; Nachdruck in Jakomeit u. a. (Hg.), a.a.O., S. 147 f.

4 Vgl. Koflers Darstellung in: ders.: *»Die Kritik ist der Kopf der Leidenschaft«. Aus dem Leben eines marxistischen Einzelgängers. Ein Gespräch anlässlich seines 80. Geburtstags*, Hamburg 1987; zur politisch-wissenschaftlichen Aufarbeitung vgl. Christoph Jünke: *Sozialistisches Strandgut. Leo Kofler – Leben und Werk (1907–1995)*, Hamburg 2007, Kapitel 4 (»Hoffnung in Trümmern. Im ostdeutschen Sozialismus 1947–1950«); auch online verfügbar unter http://www.leo-kofler.de/?page_id=689.

5 Leo Kofler: »Marxistische Klassiker. Ein Gespräch zwischen Leo Kofler und Wolf Schönleiter anlässlich des 100. Geburtsjahres von Ernst Bloch und Georg Lukács«, in: *Uni-Revue* (Köln), Heft 9/1985, S. 16–20.

sei ein Produkt des bürokratischen Konservatismus und der »vulgärsten Verfälschung und Verflachung« des progressiven Marxismus. Doch gab er einigen Bloch-Kritikern Recht, insofern es Bloch »mit Hilfe einer systematischen Naturphilosophie zu einer geschlossenen Weltanschauung auszubauen unternommen und sich leider dabei in erhebliche metaphysische Bereiche begeben« habe.[6] Kofler lobte und verteidigte also Blochs Gesellschaftsphilosophie, kritisierte aber schon hier seine Naturphilosophie.

Dass er sich diese kritischen Anmerkungen nicht nehmen ließ, hatte natürlich mit seiner klassischen Auffassung zu tun, dass Solidarität niemals unkritisch sein dürfe. Aber auch damit, dass er sich gerade damals, im Jahrzehnt von der Mitte der 1950er bis zur Mitte der 1960er Jahre, einer systematischen Kritik des Neokapitalismus und der in ihm sich spiegelnden konservativen wie progressiven Ideologien widmete, die auch zu einer vertiefenden Systematisierung seiner Bloch-Kritik führen sollte. Umfassend entfaltet hat er diese in mehreren Büchern niedergelegte Ideologiekritik des spätbürgerlichen Denkens vor allem in zwei separat erschienenen, aber zusammenhängenden Büchern (*Der proletarische Bürger*, 1964, sowie *Der asketische Eros*, 1967). Im zweiten dieser Bände findet sich auch Koflers Bloch-Lektüre in konzentrierter Form – wirklich verständlich aber nur, wenn man auch den in diesen Werken entfalteten theoriepolitischen Kontext vor Augen hat.

III.

Auch der damals gerade machtvoll aufkommende sozialstaatliche Neokapitalismus sei, so Kofler in seiner originellen[7] Ideologiekritik des Neokapitalismus, noch immer eine bürgerlich-kapitalistische Klassengesellschaft, eine Gesellschaft von Herr und Knecht. Verändert hätten sich jedoch die

6 Ders.: »Ernst Blochs Revision des Marxismus. Eine Sammelschrift gegen den Leipziger Philosophen«, in: *Die Andere Zeitung* (Hamburg), 15.05.1959, S. 11. Vgl. Johannes Heinz (Hg.): *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957.

7 Originell ist diese Kritik nicht nur, aber vor allem aufgrund der Tatsache, dass er sie bereits in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre, als einer der ersten zeitgenössischen Marxisten, systematisch entfaltet hat (vgl. v.a. das 1960 erschienene Werk über *Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus* – Neuauflage unter dem Titel *Vergeistigung der Herrschaft*, 1986 ff.) – also *vor* den später epochemachenden einschlägigen Analysen von Herbert Marcuse und anderen.

innergesellschaftlichen Herrschaftsmechanismen, das Verhältnis von Konsens und Zwang. Herrschaft habe sich sozusagen »vergeistigt«, denn stärker als zuvor funktioniere die gesellschaftliche Integration nun über das Ideologische, weniger noch über das Soziale. Und diese veränderte Gesellschaftsform spiegele sich sinnfällig in der neuen, allgemein vorherrschenden »Ideologie der Entideologisierung«, der Rede von einem vermeintlichen Ende der Geschichte. In solcher Sozialphilosophie von der besten aller möglichen Gesellschaften sei Freiheit nicht mehr die Freiheit, Ideale, wie die allseitige Entfaltung der menschlichen Gattungsmöglichkeiten, zu verwirklichen. In solcher Sozialphilosophie ist Freiheit keine »Freiheit zu« mehr, sondern nur noch eine »Freiheit von« – die Freiheit von unmittelbarem Mangel, von offener Repression und von zahllosen gesellschaftlichen wie individuellen Tabus. Eine solche Freiheit habe aber ihren Preis, denn in solcher Freiheitsphilosophie ist die Welt für das Bürgertum nur noch »nützlich«, und »nützlich« heißt hier »profiterträglich«, ansonsten sei sie leer und sinnlos geworden. So verkomme Freiheit zu einer wesentlich esoterischen, ichbezogenen Beschäftigung mit dem seelischen Inneren. Und so verdichten sich Pessimismus und Lethargie zu einem immer stärker um sich greifenden nihilistischen Weltschmerz.

Für unseren Kontext entscheidend ist nun, dass mit einer solchen gesellschaftlichen Entwicklung auch die Philosophie, als Sozialphilosophie, den Boden unter ihren Füßen verliere, denn sie könne sich aus diesem gesellschaftlichen Zusammenhang nicht herausnehmen. Auch die Philosophie werde zunehmend zur Ideologie, zum falschen Bewusstsein, indem sie die gesellschaftlichen Probleme sozusagen verphilosophiere und verpsychologisiere. Sie reduziere sich entweder zu einer Form der Naturwissenschaft, die, wie im Strukturalismus und Technokratismus, eine für das marxistische Denken zentrale Subjekt-Objekt-Dialektik nicht mehr kenne. Oder sie verkomme zu einer vorwiegend spekulativen Philosophie, die sich letztlich willkürlich und latent mythologisch einen gesellschaftlichen Aspekt erwähle, um diesen dann spekulativ zu verabsolutieren. Solch spekulatives Denken scheine die Philosophie zwar vor ihrem Untergang zu retten, doch die auf spekulativem Wege gewonnenen Einsichten harren fortan ihrer Übersetzung ins sozialwissenschaftliche und ins sozialdialektische Totalitätsdenken.

Koflers beeindruckendes, hier nicht näher vorgestelltes Panorama zeitgenössischer Sozialphilosophie (er zieht große Linien von der Kantischen Erkenntnistheorie über die Hegelsche Dialektik bis zur existentialistischen Ontologie und behandelt dabei viele moderne Denker und Strömungen von Freud und Nietzsche bis Sartre, Adorno, Marcuse und manchen an-

deren) sollte ihm zur Rechenschaftslegung und Erneuerung des marxistischen Denkens dienen. Doch eine solche Erneuerung hatte es, wie Kofler nicht nur wusste, sondern immer wieder auch betonte, trotz vielfältiger und umfassender Versuche, gerade in den fünfziger und sechziger Jahren besonders schwer, denn zum einen fehle es mit dem nach Faschismus, Stalinismus und Krieg erfolgten Niedergang der klassischen sozialistischen Bewegung am sozialgeschichtlichen Milieu marxistischen Denkens, und zum anderen sei es dort, wo es ein solches Milieu noch partiell gebe, besonderen Verzerrungen unterworfen.

Mit seinem klassischen Sozialmilieu gehe auch die dialektische Gesellschaftsphilosophie, das marxistische Totalitätsdenken mit seiner konkreten Utopie, mit seiner Möglichkeitsphilosophie (als Ausdruck eines bewussten Seins) zunehmend verloren. In wesentlichen Strömungen unterliege deswegen die marxistische Philosophie dem im Neokapitalismus vorherrschenden ideologischen Schein, »dass ausnahmslos alle Erscheinungen so total verdinglicht sind, dass es, mit Ausnahme der rein theoretischen Position der dialektischen Kritik selbst, an keinem Punkte einen Ausbruch geben kann«.[8] Die vermeintlich total verdinglichte und verwaltete Welt, aus der es keinen wirklichen Ausbruch mehr gebe, dieses so vertraute und für besonders kritisch und links gehaltene Gesellschaftsbild ist für Kofler (und darin ist er sich mit Ernst Bloch einig) vor allem ein ideologisches Phantom, ein falsches Bewusstsein, denn keine Zeit ist ohne jegliche Möglichkeit – egal wie gering diese auch erscheinen mögen. Eine solche, sich marxistisch verstehende Sozialphilosophie ist für Kofler, so wörtlich, »eine quasi-naturphilosophische Überspannung des Totalitätsdenkens«[9] – und sie findet sich nicht nur, aber vor allem repräsentiert in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, in der Sozialphilosophie Theodor W. Adornos. Diese Kritische Theorie habe große Verdienste bei der Thematisierung und Aufdeckung der neuen gesellschaftlichen Phänomene im Spätkapitalismus, doch sie verdingliche und fetischisiere diese Phänomene, wie er schreibt, »in quasi-philosophischer Manier zum allgemeinen, oder soziologisch ausgedrückt, zum negativen Schicksal von gleichsam unentrinnbarer Gewalt«.[10]

8 Leo Kofler: *Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie*, Wien 1967, S. 137.

9 Ebd., S. 138.

10 Ebd., S. 143. Kofler geht so weit, in dieser Ideenströmung eine sozusagen dritte historische Stufe dialektischer Gesellschaftsphilosophie (Hegel – Marx – Adorno) zu sehen. Zu Koflers Kritik der Kritischen Theorie vgl. ausführlich Christoph Jünke: *Leo Koflers Philosophie der Praxis. Eine Einführung*, Hamburg 2015, Kapitel 5 (»Pseu-

IV.

Unter anderem hatte Koflers hier nur angerissene Kritik spätbürgerlichen Denkens zur Folge, dass er sich, schon weit vor »1968«, in einen intellektuellen Kampf gegen Adorno und den von ihm vermeintlich repräsentierten nonkonformistischen Konformismus warf, in einen Hegemoniekampf innerhalb der Neuen Linken, den Kofler – a posteriori betrachtet – historisch kaum gewinnen konnte. Doch gerade in diesem Kampf sah er sich auf einer Seite mit marxistischen Denkern wie Georg Lukács und Ernst Bloch.[11] Und dies ist der zeitgeschichtliche und theoriepolitische Kontext von Koflers Bloch-Kritik.

Mit seiner optimistischen Hoffnungsphilosophie stemme sich »Blochs ontologisierende Philosophie«[12] gegen die vorherrschenden nihilistischen Strömungen in der Sozialphilosophie und sei entsprechend radikal gesellschaftskritisch. Ihr Mangel jedoch liege »in der spekulativen Verphilosophierung der gesellschaftlichen Existenz und in der damit eng zusammenhängenden unzureichenden Konkretheit der gesellschafts-problematischen Analysen«. Blochs Philosophie, und dies sei ihr Vorzug vor aller traditionellen und nichtdialektischen Philosophie, insistiere zwar auf bestechende und überlegene Weise auf einer dialektischen Totalitätsbetrachtung, die Denken und Sein (und Theorie und Praxis) nicht als ein bloßes Aufeinanderbeziehen, sondern als ein Begreifen ihrer erkenntniskritischen A-Priori-Identität, als Subjekt-Objekt-Dialektik verstehe. Das Verhältnis von Denken und menschlich-gesellschaftlicher Welt (statt Welt überhaupt) sei dem dialektischen Marxisten kein Verhältnis der Fremderkenntnis wie in der Naturwissenschaft, sondern ein solches der gesellschaftswissenschaftlichen Selbsterkenntnis. Ohne eine solche A-Priori-Identität als einer methodisch sicheren Grundlage des Philosophierens gerate die Philosophie »in die Fänge des heillosen Zwangs, nach einem Einzelmoment als dem (angeblich) gesicherten Ausgangspunkt der Philosophie zu suchen und des-

donatur und Pseudokritik. Krahl, Kofler und die Kritik der Frankfurter Schule in praktischer Absicht«).

11 »Dass Sie mit der Frankfurter Richtung auf Kriegsfuß stehen, ist nur eine Ehre für Sie«, schreibt ihm Lukács im April 1965: »Briefwechsel zwischen Leo Kofler und Georg Lukács 1962–1970«, in: Frank Benseler/Werner Jung (Hg.): *Lukács 2001. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bielefeld 2001, S.9–23, hier S. 18.

12 Die folgenden Zitate sind dem »Bloch-Kapitel« von Koflers *Asketischem Eros* (»Philosophie und Gesellschaftstheorie«, a.a.O., S. 97 ff.) entnommen.

halb in die (…) immer gleichen Schwierigkeiten ohne Hoffnung auf eine endgültige Lösung zu geraten«.

Blochs Philosophie ist also für Kofler eine dialektische Totalitätsphilosophie und als solche besonders zu schätzen. Und doch sei seine Philosophie mehr als dies, denn sie mache sich auch einem Rückgang zu einer ontologisch verallgemeinernden Betrachtungsweise schuldig und bedeute damit einen Rückfall in die Metaphysik des hegelianischen Denkens. Verursacht werde diese Schwäche Blochs durch seine starke Affinität zur alten Mystik und durch seine starke Affinität zur spekulativen Methode und ihre Erhebung zu einem System. Eine solch »ontologisierende Metaphysik« finde sich in Blochs Schriften, so Kofler wörtlich, »in einem nicht geringen Maß«. Doch schade seine Neigung zur Ontologisierung der Philosophie nicht so viel, weil Bloch um die Rolle des Identitätsdenkens in der Philosophie der Totalität wisse, und weil ihm die Fähigkeit zu eigen sei, »wesentliche Phänomene aus zahllosen Bereichen des sozialen, anthropologischen, psychologischen, kulturellen, ästhetischen und alltäglichen Sich-Verhaltens des Menschen mit einer unvergleichlichen impressionistisch-reflektiven Energie spekulativ herauszuheben und ebenso spekulativ zu ›philosophischen‹ Aussagen umzugestalten. Spekulativ heißt hier so viel wie auf eine streng wissenschaftlich ableitende Methode verzichtend; und in dem gleichen Sinne heißt dies auch so viel wie ontologisierend-›philosophisch‹«.

So viel zu Koflers Bloch-Kritik. Interessanterweise glaubt er, dass Blochs ontologisierende Philosophie auf einem Missverständnis beruhe, das sich darin niederschlage, dass er immer wieder zwischen Anthropologie und Ontologie hin und her pendele, obwohl er mit seiner Ontologie eigentlich eine Anthropologie meine. So gelinge Bloch in seinem Werk eine »Quasi-Ontologisierung von, genau besehen, anthropologischer Hintergründigkeit«. In dem schon erwähnten, 1985 veröffentlichten, längeren Gespräch über die marxistischen Klassiker Lukács und Bloch hat Kofler gerade diesen interessanten Aspekt vertieft. In der Frage der Naturdialektik und des Materie-Begriffes stehe er, so Kofler, näher bei Lukács (auch in Bezug auf die alte, politisch-ästhetische Auseinandersetzung um den Expressionismus). Doch so wie Lukács Blochs Utopie-Begriff falsch verstanden habe (»Hat man den Blochschen Utopiebegriff wirklich verstanden, so weiß man auch, dass er keinesfalls unabhängig vom historischen Prozess, von der Realität, konzipiert ist.« Utopie ist »eine Möglichkeit dessen, was bereits existiert« – eine »Tendenz auf das ›Gattungsmäßige‹ hin«), habe Bloch Marx' Materie-Begriff falsch verstanden, denn es gehe bei Marx immer um den Menschen und seine gesellschaftliche Wirklichkeit, nie um die Materie als solche. Und

so wie Lukács den Begriff der Ontologie eigentlich, genau besehen, auf den Menschen beziehe, so beziehe Bloch seinen Materie-Begriff, genau besehen, ebenfalls auf den Menschen.[13]

V.

Hier nun verdeutlicht sich Koflers theoretische Alternative: An die Stelle der philosophischen Ontologie als der Lehre vom allumfassenden Sein setzt Kofler seine philosophische Anthropologie als der Lehre vom spezifisch menschlichen Wesen, als der »Wissenschaft von den unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderungen«. Auch Bloch fordert eine solche Anthropologie, will diese jedoch explizit kombinieren mit der Ontologie und der Kosmologie. Kofler jedoch lehnt eine solche Vermischung grundlegend ab. Der Begriff der Ontologie ist ihm entsprechend zutiefst suspekt, wie er 1985 sagt: »Philosophiegeschichtlich betrachtet verweist der Ontologiebegriff auf die gesamte Welt, auf das Wesen des Kosmos im Sinne der traditionellen philosophischen Erkenntnistheorie.« Das Mögliche, das utopische Noch-Nicht, ist also für ihn keine ontologische, sondern eine anthropologische Kategorie. Das Mögliche findet seinen Maßstab in einer philosophischen Anthropologie. Koflers philosophische Anthropologie (auf die ich hier leider nicht ausführlicher eingehen kann[14]) liefert ihm einen Maßstab nicht nur zur Kritik des gesellschaftlichen Status Quo, sondern auch einen politisch-ethischen Maßstab zur Kritik emanzipativer Praxisformen. Eine solche philosophische Anthropologie verbinde nicht nur Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die Gegenwart mit der Zukunft: Koflers philosophische Anthropologie ist geradezu eine anthropologische Utopie. Die Veränderung zum Noch-Nicht geht bei ihm einzig auf dem Boden menschlicher Bedürfnisse, Interessen und Geschichte vor sich.

Was also hier zur eigentlichen Diskussion steht, ist die große sozialphilosophische und gesellschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Marxismus, Ontologie und Anthropologie. Versteht man die Ontologie als eine Lehre vom allumfassenden Sein und die (philosophische) Anthropologie als eine Lehre vom spezifisch menschlichen Wesen, so stellt sich die

13 Leo Kofler: »Marxistische Klassiker. Ein Gespräch zwischen Leo Kofler und Wolf Schönleiter anlässlich des 100. Geburtsjahres von Ernst Bloch und Georg Lukács«, in: *Uni-Revue* (Köln), a.a.O.

14 Ausführlicher dazu Jünke: *Leo Koflers Philosophie der Praxis*, a.a.O., Kapitel 3 (»Sozialistischer Humanismus, menschliche Natur und marxistische Anthropologie«).

prinzipielle Frage, ob man beides konzeptionell zusammendenken kann. In der Blochschen Philosophie wird dies als Aufgabe explizit formuliert, in der Koflerschen Philosophie aber explizit bestritten, denn es handelt sich für Kofler – und ich halte diese Argumentation für durchaus überzeugend – um verschiedene Betrachtungsebenen: Weder lässt sich die Anthropologie universalisieren noch die Ontologie auf das Gesellschaftlich-Soziale herunterbrechen! Wer dies, wie der schwankende Bloch, versucht, verfängt sich zwangsläufig in Widersprüchen.

Es wäre nun angebracht, diese Koflersche Kritik systematischer am Blochschen Werk aufzuzeigen, doch Kofler tut dies leider nicht. Also möchte ich dies wenigstens kurz leisten.

In dem für seine Ontologie des Noch-Nicht-Sein so zentralen Kapitel der *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (»Logikum/Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein«) spricht Bloch explizit von einem ontologischen, d. h. seinsmäßigen »Willen substanzvoller Sehnsucht« – »nicht erst in der menschlichen Geschichte, auch bereits in der vor- oder außermenschlichen«, fügt dann aber unmittelbar an: »Ganz tritt dieser Gegenzug: als Wille des substanzvollen Intendierens, erst menschlich-subjekthaft hervor: in Tapferkeit und militanter Hoffnung.«[15] Anthropologisch verstanden kann es aber keinen sehnsüchtigen Willen vor und außerhalb der konkreten Menschheit geben, weil weder dem Tiere noch den Pflanzen oder dem Universum ein solcher Wille eingeschrieben ist. Bloch weiß dies, will es aber nicht wahr haben – daher seine Ergänzung, dass ein solcher Wille »erst« menschlich-subjektiv »ganz« hervortreten könne. Exakt in diesen undeutlichen und sich widersprechenden Begriffen offenbart sich die spekulative Grauzone Blochs, denn ein solcher Wille kann nicht »erst ganz«, sondern *nur* beim Menschen hervortreten. Und das gleiche gilt für seine kurz darauf gewählte Formulierung: »Das stärkste Subjekt (…) ist der Mensch.«[16] Nein: Der Mensch ist nicht *das stärkste* Subjekt, sondern *das einzige*!

So tendiert auch die Blochsche Ontologie dazu, das Gesellschaftliche unter die Entwicklungsprinzipien der Natur zu subsumieren, und trägt damit jenes fatale, materialistisch kaschierte Weltgeistdenken weiter, das dem Marxismus des 20. Jahrhunderts so viel Unheil gebracht hat. Der Ontologe weiß sich im Besitz der Geheimnisse der universellen Natur, aus dem er eine An-Leitungsfunktion auch in gesellschafts- und parteipoliti-

15 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 258 f.
16 Ebd., S. 266.

schen Dingen ableitet. Aus einer mit vermeintlicher Zwangsläufigkeit kurz geschlossenen historischen Notwendigkeitsvorstellung wird eine praktisch-politische Generallinie abgeleitet, die dann von den Intellektuellen-Philosophen und ihrer politischen Avantgarde umzusetzen ist.[17]

Ernst Bloch wusste natürlich um diese Gefahr – er hat sie in seiner Zeit und am eigenen Leibe bitter erleben müssen –, konnte diese sozusagen marxistische Latenz aber nicht wirklich vollständig überwinden. So kombiniert er zwar, in programmatischer Absicht, seine Ontologie mit einem sozialistischen Humanismus, verfällt dabei aber immer wieder in das alte Denken. Es gehe, schreibt er im besagten Ontologie-Kapitel, »ein großes objektives Erwarten durch die Welt [und] der Generalstab dieses Erwartens heißt Philosophie«.[18] Als Bildnis ist dies nett, als sozialphilosophische Strategie jedoch fatal, denn wir haben es hier mit falscher Weltgeist-Philosophie, mit falschem Weltgeist-Avantgardismus zu tun. Mit einem wirklich sozialistischen Humanismus sind solche Formulierungen nicht vereinbar, denn dem sozialistischen Humanisten geht es nicht um ein großes objektives philosophisches Erwarten in der Welt, sondern, viel bescheidener und radikaler, um den tätigen Willen zur Veränderung, um die dem Menschen spezifisch eigene Freiheit zum Handeln – die nur als philosophische Anthropologie wirklich zu fassen ist.[19]

Kritische Gesellschaftstheorie muss sich, nicht nur, aber vor allem in Zeiten der scheinbaren Abwesenheit eines kritischen Kollektiv-Subjekts, normativ begründen. Entsprechend ist die Kritik für Marxisten keine Leidenschaft des Kopfes, sondern der Kopf einer Leidenschaft. Und dieses Projekt einer normativen Begründung kritischer Gesellschaftstheorie kann – sozusagen innerhalb der historischen Selbsterkenntnis des produktiven Subjekt-Objekts der Gesellschaft – entweder ontologisch oder anthropologisch begründet werden. Entsprechend haben die durch Koflers Bloch-Lektüre aufgeworfenen Fragen wenig an ihrer Aktualität verloren.

17 Es ist deswegen kein Zufall, dass sich gerade die Ontologie bei neostalinistischen Vordenkern wie Hans Heinz Holz u. a. einer besonderen Wertschätzung erfreut. Vgl. dazu auch Jünke: *Leo Koflers Philosophie der Praxis*, a.a.O., Kapitel 7 (»Kofler und die Kommunisten. Anmerkungen zu Hans Heinz Holz und Werner Seppmann«).

18 Ebd., S. 300.

19 Vgl. dazu Christoph Jünke: »Die Geburt des sozialistischen Humanismus aus dem Geiste des Antistalinismus – E. P. Thompson und Leo Kofler«, in Knud Andresen u. a.: *Dissidente Kommunisten. Das sowjetische Modell und seine Kritiker*, Berlin 2018, S. 153–169.